

Tartu Ülikool
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut
Etnoloogia osakond

Kaitse- ja ravimaagia kogukondliku ja individuaalse identiteedi kujundajana
Metsakivi küla vanausuliste näitel
Bakalaureusetöö

Margus Parts
Juhendaja prof. Art Leete

Tartu 2013

Sisukord

Sissejuhatus.....	3
1. Uuritava kogukonna usundilisest identiteedist.....	5
2. Maagia toimemehhanismid.....	8
2.1. Maagilise tegevuse alused.....	9
2.2. Kaitse- ja ravimaagia.....	9
2.3. Maagia efektiivsus.....	11
2.4. Rituaalne ruum.....	12
3. Maagia sotsiaalne kontekst.....	13
3.1. Kurja silma uskumuse sotsiaalsed kategooriad.....	14
3.2. Probleemid kurja silma uskumuse sotsiaalse konteksti uurimisel.....	15
3.3. Positiivne afirmatsioon.....	16
3.4. Maagilised uskumused kogukondliku reaalsuse loojatena.....	17
Kokkuvõte.....	18
Kirjandus.....	20
Protection and Healing Magic as the Shapers of Communal and Individual Identity on the Example of Starovery of the Metsakivi Village.....	22

Sissejuhatus

Käesoleva töö eesmärk on anda ülevaade kaitse- ja ravimaagia individuaalset ja kogukondlikku identiteeti kujundavast funktsioonist Metsakivi küla vanausuliste näitel. Selleks kõrvutan ma välitöödel kogutud materjali teoreetiliste käsitlustega, püüdes luua relevantset pilti uuritava kogukonna uskumussüsteemi seotusest kogukondliku tasandiga. Kuna kaitse- ja ravimaagia on oma laengult positiivsed nähtused, mida kasutatakse konkreetse või oletatava üleloomuliku ründe tõrjumiseks, toon oma töös kõrvutava näitena välja ka uskumuse kurjast silmast kui negatiivse laenguga maagilisest tegevusest. Selle kaudu loodan avada kaitse- ja ravimaagia kasutamise põhjuseid, kuna kaitse- ja ravimaagiat kasutatakse siiski enamasti millegi *vastu*. Oma töös lähtun oletusest, et kuri silm on üks võimalikke märgilisi konstruktsioone, mille abil eristada “oma” ja “võõra” sotsiaalseid kategooriaid. Seega toon ma välja, kuidas kurjast silmast kõnelevaid uskumusi võib kasutada kogukonna piiride markeerimiseks, millele vastanduvad omakorda kaitse- ja ravimaagia kui positiivset kogukondlikku identiteeti loovad praktikad.

Töö teoreetilises osas tuginen ma eelkõige kahele üleloomuliku kategooria ja sotsiaalsuse suhet käsitlevale monograafiale. Esimene neist on Laura Starki (2006) *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*, mis vaatlleb varauusaegses Soome külaühiskonnas levinud uskumusi maagilise mõjutamise viisidest ja nende seotust sotsiaalse ja individuaalse identiteediga. Töö teiseks teoreetiliseks aluseks on Mary Douglase (1966) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, milles on vaatluse all sotsiaalse struktuuri kujundamine tabu ja rituaalse ebapuhtuse kategooriatest lähtuvalt. Maagiat käsitleva osa ühe teoreetilise alusena olen välja toonud ka James Frazeri (2001) teose „Kuldne oks“, andes küll endale aru, et Frazeri teooriad maagiast kui ebateadusest ei ole tänapäeval ehk kuigi relevantssed. Siiski on Frazeril ka häid külgi, näiteks maagia liikide eristamine ja nende toimemehhanismide kirjeldamine.

Kurja silma uskumust puudutavatest uurimustest tasub välja tuua Oskar Looritsa (1990) ülevaatlikku rahvausundikäsitlust „Eesti rahvausundi maailmavaade“, milles sisaldub ka kaetamise ehk kurja silma ja ärasõnumisega seotud materjali. Nii Alan Dundese (2002) essee „Kuri silm: essee indoeuroopa ja semiidi maailmavaatest“ kui Meelis Friedenthali (2012) uurimus „Kuri silm: toimemehhanismid lähtuvalt antiiksetest ja keskaegsetest tajuteooriatest“ toovad välja erinevaid katseid kurja silma fenomeni mõtestamisel. “Oma” ja “võõra”

sotsiaalsete kategooriate eristusel olen eeskuju võtnud Eda Kalmre (2007) monograafiast „Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus“, milles ta analüüsib Teise Maailmasõja järgselt Tartus levinud kannibalistliku sisuga hirmujutte. Kalmre uurimuse üks keskseid teemasid on kogukonna piiritlemine võõraste kultuurimõtjude kartuses.

Vanausulisi on Eestis seni uuritud põhiliselt ajaloolisest perspektiivist ning kombekirjeldustest lähtuvalt. Põhjalikumad käsitlused on näiteks Jelizaveta Richteri (1976, 1996) „Русское население западного причудья“ ja „Кто и как жил на земле Эстонии“ ning Irina Külmoja (2004) toimetatud „Очерки по истории и культуре староверов Эстонии“. Vanausuliste folkloorist annab lühikese ülevaate Nadežda Morozova (2008) „Isevarki Peipsiveer: Eesti vanausuliste folkloorist ja pärimuskultuurist“, mille venekeelne versioon on eestikeelsest küll oluliselt põhjalikum. Galina Ponomarjova ja Tatjana Šori koostatud „Eesti vanausulised. Väike kirikuloo teatmik“ annab ülevaate kõikidest Eestis tegutsevatest vanausuliste kogudustest. Vanausuliste identiteedi ja demograafilise situatsiooni muutumist Eestis käsitleb Jaanus Plaadi (2005) artikkel *The Identity and Demographic Situation of Russian Old Believers in Estonia*. Marju Kõivupuu (2012) uurimus *The Food Culture of Estonian Starovery (Old Believers): Traditions and the Present* vaatleb Eestis elavate vanausuliste identiteedi ja toidukultuuri muutumist Eesti kultuuri ja turisminduse mõjudel.

Töös kasutatav empiiriline materjal põhineb Tartumaal Metsakivi külas elavate vanausuliste seas 2012. aasta sügisest 2013. aasta kevadeni läbi viidud välitöödele. Välitöid viisin läbi poolstruktureeritud intervjuude vormis, mis tähendab seda, et intervjuude aluseks olid küll kindlad uurimisküsimused, kuid samas võimaldasin intervjuueeritaval kohati küllaltki vabalt kõneleda ka neile huvi pakkuvatel teemadel, mis otseselt uurimisteenaga ei pruukinud seotud olla. Selline lähenemine osutus kasulikuks, kuna andis laialdasema ülevaate uuritavate maailmapildist ja kogukondlikest suhetest, kui seda oleks saavutanud ainult kindlat küsimustikku kasutades. Kokku tegin 12 salvestatud intervjuud, mille kestus varieerus 30 minutist pooleteise tunnini ja enamgi. Lisaks salvestatud intervjuudele olen töös kasutanud ka informantidega peetud vestlusi, mida salvestatud ei ole, kokku tegin selliseid vestlusi 10. Mõned neist vestlustest on pikemad struktureeritud intervjuud, milles informant ei soovinud, et teksti salvestataks, teised jällegi vabamalt liigendatud arutlused. Vestluste kohta tegin märkmeid välitööpäevikusse. Intervjuueeritavad olid eranditult naissoost, vanuses 39 – 83 aastat. Tundub, et Metsakivi küla vanausuliste seas on usukandjateks peamiselt naised, mehi usuasjad enamasti ei huvita.

Töös kasutatav uurimismeetod on segu tekstianalüüsist ning etnograafilisest uurimusest. Välitöödel kogutud maagiaga seotud narratiive olen toetanud informantidelt saadud märkuste ja selgitustega kogukondliku ja religioosse elu kohta. Paljud informantide arvamused maagiliste fenomenide sotsiaalsest omistatusest ilmnesevad tegelikult juba maagiaga seotud uskumusi kogudes, mis kinnitab ka selle valdkonna tähenduslikku laetust. Kogutud materjali olen ma vormistanud mõneti Laura Starki (2006) ja Mary Douglase (1966) teoreetilistele käsitlustele tuginedes. Siiski ei ole käesoleva töö näitel kindlasti tegemist eelpoolnimetatute kopeerimisega, kuna antud töö põhineb ühes kindlas kogukonnas tehtud välitöödele, samas kui Douglase monograafia keskendub üleloomuliku kategooriaga seotud üldisele teooriale, Starki töö aga põhineb arhiivitekstide analüüsile. Töös läbivalt kasutusel olevat sõnapaari “oma” ja “võõras” kasutan ma Eda Kalmre (2007) eeskujul opositsioonilise paarina markeerimaks nende mõistete kogukondlike piiride loomise funktsiooni.

Töö esimene osa keskendub Metsakivi küla vanausuliste uskumusliku identiteedi avamisele, käsitledes ka aset leidvaid kultuurimuutusi. Töö teises osas annan ülevaate kaitse- ja ravimaagiaga seotud uskumustest ning maagia toimimise eeldustest rituaalse ruumi loomise ja maagias kasutatavate sümbolite usaldusväärsuse näitel. Töö kolmas osa vaatleb maagiaga seotud narratiive sotsiaalses kontekstis, milles aktualiseeruvad kaitse- ja ravimaagia ning kurja silma uskumuse vastastikmõjud kogukondliku reaalsuse kujundajatena. Töös kasutatavatele intervjuumaterjalidele on kohati lisatud autoripoolsed märkused, mis on ära toodud nurksulgudes. Informantide nimesid ei ole töös märgitud, kuna enamus neist soovis jääda anonüümseks ning töö stiililise ühtsuse huvides olen ma töös läbivalt kasutanud ühtset viitamissüsteemi – intervjuunäited on varustatud viitega informandi soole ja vanusele.

1. Uuritava kogukonna usundilisest identiteedist

Vanausuliste kultuuri üheks tunnusjooneks on olnud kindel “oma” ja “võõra” markeerimine usulistel alustel, mis on varjutanud nii etnilise kui keelelise erisuse olulisust (Plaat 2005: 7). See kehtib ka Metsakivi küla vanausuliste puhul, kes on küla asutamisest saadik elanud eesti-vene segaühiskonnas oma usundilist identiteeti kaotamata. Metsakivi küla jääb vanausuliste keskustest¹ Peipsiveerel 10 ja enama kilomeetri kaugusele sisemaale, lähim vanausuliste

¹ Usuliseks keskuseks loen ma antud juhul asulat või linna, milles on töötav kogudus.

kogudus asub Kolkjas. Kõik Metsakivi külas elavatest vanausulistest kuuluvad fedossejevlaste² kogudustesse, suurem osa neist on Kasepää koguduse nimekirjas, mõned külas elanud inimestest on kuulunud ka Varnja kogudusse, kuid on kas ära kolinud või surnud. Selline koguduslik kuuluvus on tingitud elanike ajaloolisest pärinemisest mainitud Peipsiäärsetest küladest, ning perekonniti ollakse endiselt seotud selle usukeskusega, kuhu traditsiooniliselt kuulutud on. Suhteline kaugus usukeskustest on tinginud paljude intervjueeritavate sõnutsi mõningase mahajäämuse või usuleiguse kiriku lähedal elavate kogukondadega võrreldes. Intervjuudes oli levinud viitamine Peipsiäärsetes külates elavatele vanausulistele kui “õigetele uskujatele”, vastandununa enda kogukonnale, mida tajutakse religioossetes küsimustes pigem mahajäänuna, kuna kombekohane kirikus käimine on geograafilise kauguse tõttu raskendatud. Regulaarne jumalateenistustel osalemine on vanausu traditsioonis aga väga oluline. Vanausuliste suhtumine usuasjadesse vastab Piret Koosa kirjeldatud komi õigeusklike arusaamadele religioossusest, milles „ettekujutus tõelisest usklikkusest on tihti (eriti vanemate inimeste puhul) seotud eelkõige formaalsema küljega – igapäevapäevase kirikus käimise ja õigeusupühade regulaarse tähistamisega“ (Koosa 2010: 51). Paljudes intervjuudes ilmnes, et Metsakivi külas elavate vanausuliste jaoks on suur probleem transpordi leidmine teenistustel käimiseks, seda eriti vanemaealiste hulgas, kes on sunnitud kirikus käimiseks kasutama laste abi. Mainiti ka probleeme, mis kaasnevad Juliuse kalendri kasutamisega – riigis kehtiva ametliku kalendri järgi satuvad vanausuliste pühad tihti tööpäevadele, mis raskendab pühade kombekohast tähistamist.

Üheks põhiliseks sekulariseerumise põhjuseks vanausuliste seas on eemaldumine algsest kogukonnast, eriti selgelt tuleb traditsioonist kaugenemine esile linnadesse kolinud usukandjate puhul. Seda illustreerib hästi ühe informandi toodud näide *maslenitsa*³ tähistamisest: „Et need kombed on... Ja me usume kõik sellesse. Ma ei tea, et äkki sellepärast, et oleme sündinud ja nii kasvanud ülesse ja oma lastele õpetanud seda. Sellepärast kõik tahavadki seda pidada. Kui keegi ei räägi sulle, ei näita seda[traditsiooni täitmist]... Et mõned on läinud ju linna, nemad on küll vanausku, aga nendel ei ole see kombeks. Kui nad tulevad külla ja mängivad [maslenitsa tähistamise juurde käivaid mängu], sest see on huvitav, aga ise

2 Fedossejevlasted on üks bespopoovetsite ehk preestritute vanausuliste harudest, mille rajajaks peetakse Novgorodist pärit Feodossi Vassiljevit. Liikumine tekkis 17. sajandi lõpus, see on enam levinud Baltimaades, Loode-Venemaal ja Siberis. Esimesed teated vanausulistest Eestis pärinevad 17. sajandi lõpust.

Fedosjevlaste liikumise algusaegadel oli levinud munkliku askeesi praktiseerimine, fedossejevlasted ei abiellunud, kuna keeldusid uues kirikus pühitsetud vaimulikke vastu võtmast. Fedossejevlasted kuuluvad ümberristijate hulka, ristitakse looduslikes veekogudes, väikelapsi erandkorras siseruumides. (Очерки по истории... 2004; Morozova 2008; Au, Ringvee 2000).

3 Vene k. Vastlad

seal linnas küll nad ei tee seda“ (n. 42 a.). Siit avaldub selge erinevus traditsioonilises külakogukonnas ja linnakeskkonnas elavate pärimusekandjate usutunnetuses. Linnas elavad sugulased tulevad pühade ajal küll oma perekondadele külla ja võtavad traditsioonilisest kombestikust osa, kuid ei taju neid tegevusi enam olevat seotud nende algse religioosse tähendusega. Selle asemele on tulnud traditsiooni tajumine pigem etendusliku ja meelelahutuslikuna. Selline mudel on tänapäevasel linnastumise ajajärgul tavaline, ning eriti tugevalt mõjutavad säärased protsessid just kultuure, mis on tugevalt olnud seotud kogukondlikult paikse identiteediga – Eesti vanausuliste puhul siis nende Peipsiäärsete asundustega.

Välitöödel tehtud intervjuudest järeldub, et vähemalt vanemaealistele vanausulistele on tavaline mõningane pessimism religioosseid teemasid puudutavates küsimustes, eriline mure väljendub tuleviku osas, mida tajutakse ohtliku ja ebastabiilsena. Informandid mainisid, et „aeg on halvemaks läinud“ (n. 62 a.), toodi välja hirmu rakettide ja loodusõnnetuste ees, mis tuleneb eelkõige massimeedias levivast infost. Sellisest üldisest pessimismist tingituna on muudetud Kasepää koguduses ka senist pihilkäimise korda, mis varem oli kohustuslik iga kolme aasta tagant, kuid vaimuliku eestvõttel on nüüd tungivalt soovituslik igal aastal: “Ei, enne oli kolme aasta vahel, aga nüüd see papike palus, et iga aasta käia. Et praegu on niisugune aeg, et aeg ruttu läheb, ja ei tea, täna see juhtub, homme see juhtub...” (n. 62 a.). Seega on pihilkäimise sageduse muutus seotud hirmuga õnnetuste ja ootamatu surma ees. Kombekohaselt pihil käimata on surres hing patune ning regulaarne pihil käimine on oluline pattude andekssaamisel, ilma milleta ei ole võimalik saada ka kiriklikult maetud (*с батъкой*⁴). Seda aga peetakse väga halvaks väljavaateks nii hinge surmajärgse saatuse seisukohalt, kui ka kogukondlikke huvisid arvestades: „Aga vanamees üldse/.../Tema, no ei lähe. Ma ütlesin – sured, no kuhu ma matan sind? Siis ei tohi matta papiga, kui sa ei käi palvetamas [informant peab silmas pihilkäimist]“ (n. 62 a.).

Nagu eelnevalt mainitud, viitasid paljud Metsakivi külas elavad vanausulised korduvalt Peipsiäärsetes külates elavatele usklitele kui “õigetele uskujatele”, nähes enda kogukonda pigem usust kaugenenuna. Tegelikult annab säärane viitamine aga aimu, et usuküsimused on neile siiski olulised, muutunud on ainult kirikus käimise sagedus ja sellest lähtuv usutunnetus. Usust võõrandumist tajutakse nii ulatuslikuna lihtsalt seetõttu, et traditsiooniliselt on vanausk

4 С батъкой vene k. papiga. Matused, kus lahkunu saadetakse hauda kiriklike laulude ja pühakirja lugemise saatel vastandununa matustele, mida nimetatakse с музыкой (ven. k. muusikaga), mis tähendab lahkunu ärasaatmist pillimeeste saatel.

olnud väga kindlalt seotud kiriklike rituaalidega ning usukeskustest kaugenemist tajutakse kui religioosset mandumist. Ikooninurgad informantide kodus ning individuaalne palvetamine aga annavad märku teistsugusest tendentsist, mis lubab arvata, et tegelikult elab usklikkus individuaalsel tasandil siiski edasi.

Ning kuigi mõned minu informantidest tõesti väitsid end olevat kirikust juba üsna võõrandunud, siis seda huvitavam on tõdeda, et paljudes neis elas siiski edasi tugev usk maagiaga seotud narratiividesse. Kõige levinumad olid uskumused üleloomulikust kahjust, ning viisid, mil moel sellist rünnakut vältida, ning ennast ja oma vara kaitsta. Siinkohal ma ei väida, et tegu on näitega rahvaliku pärimuse erilisest elujõulisusest, kuid minu arvates näitab taoliste uskumuste visa püsimine nende aktuaalsust isiklikus ja kogukondlikus reaalsuses. Uuritava kogukonna puhul on huvitav seegi, et säilinud on, Hanegraaffi (2003: 359) parafraseerides, nn. sekulariseerumata maagia, milles ei ole kadunud usk kristlike sümbolite mõjusse. Enamikel juhtudel on vanausuliste maagilistes praktikates kristlik sümboolika rahvaliku pärimusega niivõrd läbi põimunud, et on raske eristada, kus lõpeb institutsionaliseeritud religioon ja kus algab rahvausk. Mulle tundus, et informandid ise sellist eristust vajalikuks ei pidanud, ning kasutasid üsna vabalt mõlemast allikast pärit materjali, mis on rahvausundile ka iseloomulik (vt. Valk 1998: 485-511).

2. Maagia toimetehhanismid

Maagiat võiks defineerida kui rituaalsete ja materiaalsete vahenditega saavutatavat muudatust kosmilises korras, mille aluseks on usk kõige olemasoleva sümpteetilisesse seosesse, mis loob objektide vahel mõtestatud seoste võrgustiku (O'Connor 1997: 519). James Frazeri (2001) järgi võib maagiat jagada kaheks: homöopaatiline maagia ja kontaktmaagia, millest esimene toimib põhimõttel "sarnane mõjutab sarnast", teine aga tugineb arvamusele, et kunagi kontaktis olnud isikud või esemed säilitavad sideme, milles kaudu üht mõjutades kandub mõju automaatselt ka teisele. Frazer kirjutab, et tegelikult käituvad mõlemad maagia tüübid sarnase sümpteetilisuse printsiibi alusel, ning on sama mõttemudeli kaks erinevat väljendust. Maagi tegevust kirjeldades kirjutab James Frazer, et „vaikimisi eeldab ta [maag], et sarnasus- ja kontaktseaduse rakendatavus ei piirdu inimtegevusega, vaid et need kehtivad üleüldiselt“ (Frazer 2001: 33). Ning lisab, et „Maagia on ühtaegu vigane looduseaduste süsteem ja eksitav käitumisjuhend, ebateadus ja kängunud kunst“ (*ibid*) kuna selles kasutatavad mudelid

baseeruvad vigasele seoste loogikale. Loomulikult ei võta ma siinkohal viimasest tsitaadist otsesõnu kinni, vaid tõin selle välja ühel konkreetsel põhjusel - Frazeri poolt esitatav "vigane seoste loogika" kehtib ehk mõningal määral mudelis, kus maagiat vaadeldakse kui pseudo- või pre-teadust, mille üheks esindajaks võib ka Frazerit ennast lugeda, kuid ei ole põhjendatud maagia sotsiaalset funktsiooni kajastavates uurimustes. Nii ka käesolevas töös ei ürita ma anda seletust maagilise tegevuse instrumentaalsele efektiivsusele, vaid uurin, kuidas mõjutavad maagiaga seotud narratiivid indiviidi ja sotsiaalset reaalsust.

2.1. Maagilise tegevuse alused

Maagia toimimise aluseks on usk selle toimimisse ning selle usu aluseks on omakorda usk maagiliste tehnikate ja sümbolite usaldusvärsusesse. Seega, nagu Claude Lèvi-Strauss (1966: 11) märgib, on maagia nii mõneski mõttes sarnane teadusega, kuna mõlemad põhinevad uskumusel determinismi – igal tegevustel on kindlad tagajärjed, õigesti esitatud rituaal toob kaasa ka vastava tulemuse, kuna kõikjal universumis valitsevad ühtsed (loodus)seadused, mille oskusliku mõjutamise tagajärjel on võimalik soovitud tulemuseni jõuda. Kuid maagilise tegevuse mõistmiseks on oluline aru saada, et tähtis ei ole vaid selle instrumentaalne efektiivsus või arvatav tulem (Douglas 1966: 68). Oluline on ka tegevuse kommunikatiivne aspekt, mille kaudu maagia praktiseerija väljendab enda agentsust ning võtab sellega teadlikult vastutuse enesega toimuva üle, mõjutades oma tahtega seni juhusliku iseloomuga või kontrollimatuid sündmusi (Stark 2006: 29). Seega on maagia praktiseerimine ka looming ja individuaalne eneseväljendus. Kuna maagiaga seotud narratiivid on oma olemuselt dialoogilised, s.t. nende tähendus selgub sisemise ja välimise kokkupuutepunktis, siis on nad ka vastastikmõjus sotsiaalse struktuuriga, olles sellest mõjutatud ja samas ise seda mõjutades. Võimete ja ohtude omistamine on osa püüdest kommunikeeruda ja seeläbi luua sotsiaalseid vorme (Douglas 1966: 101).

2.2. Kaitse- ja ravimaagia

Kaitse- ja ravimaagia on ilmselt ainukesed maagia liigid, mis oma erinevates esinemisvormides on pea eranditult positiivse laenguga. Kaitsemaagiat võib üldistatult jagada kaheks. Esiteks tegevus, mille eesmärgiks on mingi konkreetse ründe tõrjumine. Sellisel juhul on rünnaku agentsus selgelt määratletud ning kaitsev tegevus on suunatud tõrjumaks juba toimunud või vahetult toimuvat rünnet. Seda võiks nimetada ka vastunõiduseks. Teisel juhul on tegemist pigem ennetava tegevusega, mille puhul ründe agentsus selgelt määratletud ei ole

ning tegevuse eesmärk on kindlustada maagilise aktiga isiku või vara puutumatus. Metsakivi vanausuliste seas on levinum kahtlemata just viimatinimetatu. Ravimaagia on aga tegevus, mille kaudu taastatakse organismile loomulik füüsiline või vaimne seisund ebasoovitava üleloomuliku mõjutuse likvideerimise teel. Muidugi langevad nii kaitse- kui ravimaagia paljuski kokku: mõlema atribuutikasse kuuluvad igasugused tervendavate omadustega esemed nagu amuletid, ikoonid, krutsifiksid; vaimsele ründele võib järgneda haigus, mis nõuab lisaks kaitsele ka ravimaagia kasutamist jne.

Kaitse- ja ravimaagias kasutatakse tihti religioosse tähendusega objekte (O'Connor 1997), nii on ka vanausuliste kaitse- ja ravimaagias tavalised kristliku sümboolikaga esemed, levinuimateks neist on ikoonid ja krutsifiksid. Kasutusel on ka esemeid, millel algselt religioosset laengut ei ole, kuid mis omandavad selle vastavate rituaalide käigus, nagu näiteks püha vesi või paju-urvad. Rituaalselt laetud esemetel tekib rituaali toimetel teatud transsubstantsioon, mille tõttu esemele omistatud erilised vaimsed kategooriad muudavad ka objektide materiaalseid omadusi. Toon ära ühe informandi seletuse püha vee omaduste kohta:

„See on puhas vesi, ta võib mitu aastat seista ja tal ei tule mitte mingisugust asja [setet] sinna alla. Vaata, harilik vesi, kui ta seisab, siis tuleb niisugune [sete] jah, aga see on puhas vesi. /.../ Selle veega, vaata, kui inimene jääb haigeks, või loomad jäävad haigeks või midagi, no siis pesed teda. Lihtsalt võtad käe peale ja jumalasõna räägid. /.../ Et siis pead pesema selle veega oma taldrikut või klaasi...“ (n. 60 a.).

Samasugune kvalitatiivne transformatsioon kehtib ka palmipuudepüha jumalateenistusel õnnistatud paju-urbade kohta:

„Jah, lähme kirikusse. Ja sinna me siis võtame neid urbasid kaasa. Ja säääl siis ristivad neid urbasid ja siis, kui tuled koju, siis paned need sinna nurka, kus sul on need ikoonid. Ja on sihuke asi, et vaata, kui tema seisab seal ikoonide juures, siis ta ei pudene. Tal ei kuku neid urbaneid, neid valgeid ei kuku ära. Nad seisavad selle maani, järgmise aastani seisab see urb. Sinna paned ja tuppa paned laua peale. Ja see nagu kaitseb ka. /.../ Kui äike on suvel, siis pead neid urbasid panema akna pääle, siis äike ei mõju niiviisi“ (n. 60 a.).

Seega on maagilise tegevuse juures kasutatavate esemete omaduseks mingi kõrgem vaimne kategooria, mis luuakse vastava rituaalse tegevuse käigus. See aga on omakorda aluseks maagilise mõjutamise efektiivsusele.

2.3. Maagia efektiivsus

Nagu eelpool mainitud, on maagia toimimise aluseks usk kasutatavate tehnikate ja sümbolite usaldusväarsusesse. Selle väite illustreerimiseks toon Mary Douglase edasiarenduse Marcel Maussi ideest, milles Mauss võrdleb rituaalset tegevust valerahaga. Douglas kirjutab nii: „Raha võib mängida rolli majanduse elavdamisel vaid seni, kuni inimestel on sellesse usku. Kui aga usk sellesse peaks vankuma lööma, on valuuta kasutu. Sama on ka rituaaliga, mille sümbolid omavad efektiivsust vaid seni, kuni nad on usaldusväärsed“ (Douglas 1966: 69). Seda väidet kinnitab ka järgnev lõik minu välitöömaterjalidest, milles üks informantidest võrdleb turult ostetud klepppaberist ikoone piraatplaatidega:

„Et /.../ need ikoonid, mis panevad autosse kleepsuga, mul oli ka sihukene. Ma ostsin endale, et las ta olla autos. Ja siis ma läksin kirikusse ja preester ütles, et ei tohi, võta ära. See ei ole lubatud. No mina mõtlesin, et kui ma panen autosse, siis jumal nagu kaitseb mind. A tema ütles, et see ei ole nii. /.../ See ei olegi ikoon, vaid nagu need piraadiplaadid või“ (n. 42 a.).

Seega sõltub antud näitel sümboli efektiivsus kiriku institutsiooni poolt kinnitatud usaldusväarsusest. Informandi sõnutsi on täiesti aktsepteeritav hoida autos väikest ikooni, mis on kiriklikult õnnistatud, kuid õnnistamata kleeps pühaku kujutisega ei ole lubatud. Selle näite juures märkame, et oluline on õnnistamise akt, ilma milleta ikoon ei tööta. Loomulikult on vajalik, et õnnistajaks oleks kirikuõpetaja ehk vastavat kompetentsi omav isik. Teistsugune lähenemine ei tule kõne allagi – ainult kiriku poolt volitatud isik võib anda õnnistust. Seega reprodutseeritakse mingi kirikust lähtuv omadus – antud juhul pühadus – õnnistatavasse esemesse, mis vastava volituse saanuna käitub nüüd omakorda õnnistava ja kaitsvana. Efektiivsus on jaotatud võrdselt, kusjuures algsest allikast ei ole seepärast pühadust vähemaks jäänud. Vastupidi, õnnistamise akti kaudu kiriku pühadus kasvab, kuna sellega toimub traditsiooni kinnistamine. Maagia eeldatav tulemuslikkus on seega sõltuv kasutatava sümboli usaldusväarsusest.

Siiski ei ole maagiline tegevus alati ühtmoodi tulemuslik, kuna inimeste ja loomade vastuvõtlikkust maagiale peetakse erinevaks. On levinud arusaam, et mõned inimesed on „kõvad“ ja nende peale maagia ei hakka (n. 62 a.), teised aga, nagu näiteks lapsed, on jällegi eriliselt vastuvõtlikud. Sama kehtib ka kariloomade kohta, kes on suuresti ohustatud just majapidamisest eemal, karjamaal olles. Eriti ohustatuteks peetakse hobuseid ja lehmi, kui kõige hinnalisemaid kariloomi (Villem 2012: 5). Säärase uskumuse aluseks võib olla kartus võimaliku varalise kahju ees, mis kaasneb võõra isiku lubamatu sisenemisega talu territooriumile (Ryan 2008: 237), kuid võib seotud olla ka arusaamaga, et „lähedalt toimib

kuri silm tugevamini, kui kaugelt“ (Friedenthal 2012: 17). Eravalduks on siiski alati rohkem tabustatud, kui avalik ruum, ning seal kehtivad teised käitumuslikud normid. Maagilise mõjutuse seisukohast peetakse ohtlikeks ka igasugused üleminekuseisundid, nagu sünn, surm, abiellumine, elukohavahetus jne. (vt. Morozova 2008), milles isik asub vaheseisundis, kus tema uus staatus ühiskonnas ei ole veel kinnistatud, vana aga enam ei kehti.

2.4. Rituaalne ruum

Eelpooltoodud “piraatsplaadi” ja paju-urbade näidetest järeldub, et maagia toimimiseks on tarvilik vastava rituaalse ruumi loomine. Rituaalne ruum on eriliselt markeeritud tähendusväljaga vaimne ruum, mille loomiseks on vajalik kindel eristus tavalise ja erilise kategooriate vahel – rituaalne raamistik (Douglas 1966). Rituaalne raamistik loob teistsuguse tajuvälja, milles toimivad muud tähendused ja seosed, kui tavaelus. Kirjeldades nõiduse toimimist, mainib üks informant, et nõiduse tegemiseks on vaja kindlat „kuud ja aega“ (n. 62 a.), pidades sellega silmas vastavaid kuufaase ja nädalapäevi, mil nõidus on tulemuslik. Teistel päevadel ei pidavat see toimima. Head tulemust andvat ka pühade ajal tehtav nõidus. Seega, kui pöörduda tagasi “piraatsplaadi” näite juurde, siis turult ostetud kleps ei tööta autot kaitsvana, kuna kiriklikult õnnistamata ei ole see osa rituaalsest tähendusväljast. Samamoodi ei ole iseenesest kaitsvaid omadusi ka näiteks paju-urbadel, need ilmnevad alles siis, kui urvad asetada kindlasse tähenduskonteksti. Antud juhul on selleks kontekstiks palmipuudepüha jumalateenistus (omab erilist ajalist markeeringut, vastavat rituaalset tegevust ja ruumi). Toodud näitest on näha, kuidas rituaalse ruumi loomine on maagilise tegevuse toimimiseks üks põhilisi eeldusi.

Tegelikult võib laieneda rituaalse ruumi loomine kõikidele tegevustele, mida tajutakse murrangulise või tavapärasest erinevana – pühad, kirikus käimine, sotsiaalsed üleminekuriitused nagu abiellumine või ristimine, pikemad reisid jne. Tihti kasutatakse maagiat just võimalikes ohuolukordades, leevendamaks ärevust ja tagamaks sündmuste kulgemist endale soodsas olukorras (Bowen 2005: 78). Selle näiteks toon välitöödel kuuldud praktika, kus enne koduuksest välja laskmist kinnitatakse lastele riiete sisse haaknõel, eesmärgiga kaitsta neid kurja silma eest (n. 83 a.). Kuna lapsed arvatakse olevat maagiale suuresti vastuvõtlikumad, kui täiskasvanud, siis on nende turvalisuse tagamine eriliselt oluline. Antud näites luuakse rituaalselt laetud vaimne ruum haaknõela asetamisega laste riietesse. Selle praktika efektiivsus põhineb tõenäoliselt oletusele ebahariliku märgilise seose

maagilisest tulemuslikkusest. Antud praktikal on kahtlemata ka lastele arusaadav psühholoogiline mõju, kuna objekti lähedus tuletab neile kodust eemal viibides meelde eeskujulikku käitumist ja ettevaatlikkust võõrastega suhtlemisel. Samasugusele tavapärasest hõlbivale märgilisele seosele tugineb ka praktika, kus kariloomadele seotakse enne karjamaale laskmist sarvede ümber tükk võrku, eesmärgiga kaitsta neid kurja silma eest (n. 83 a.). Selline visuaalne märk annab ilmselt võimalikule ohustajale teada, et loomad on omaniku kaitse all ja pahatahtlik rünnak oleks tulemusetu. Samas võib leida selle praktika toime seletamisel paralleele ka aristotelliku nägemisteooriaga, mille alusel iga vaadeldava objekti omadused kantakse üle vaatleja hinge, ning igasugune ühendus vaatleja ja vaadeldava vahel omab vastastikkust mõju (Friedenthal 2012: 14). Seega sarvede ümber seotud võrgutükk edastab olemuslikult informatsiooni loomade kuulumisest omaniku maagilise kaitse alla, ning töötab juba iseenesest kahju ennetavana.

Välitöödel selgus, et minevikus oli maagiliste vormelite ja praktikate tundmine oluliselt levinum kui tänapäeval. Ühe informandi sõnutsi on ka Metsakivi külas olnud ravitsejaid, kes tegelesid kurja maagia mõju eemaldamisega. Üks informant (n. 83 a.) toob näite, kuidas tema tädi ravis pahatahtliku maagia ohvreid asetades haige ukسلäve peale lamama, ise teda kirvega puutudes ja lausudes „*люблю, но люблю*“⁵, millega haigus ära “raiuti”. Siingi näites loodi kurja silma mõju eemaldamiseks rituaalne ruum – ukسلävele asetamine sümboliseerib haige piirisituatsioonis olekut, kirvega puudutamine sümbolset haiguse eemaldamist patsiendi kehast ning vastava vormeli lausumisega manifesteeritakse tegevuse eesmärk.

3. Maagia sotsiaalne kontekst

Nagu sissejuhatuses öeldud, keskendub käesolev töö vanausuliste maagiliste uskumuste avamisele sotsiaalses kontekstis, see tähendab, et ma üritan näidata, milline on ühe või teise praktika funktsioon kultuurisituatsioonis, milles ta levib. See on vajalik samm, mõistmaks maagilise tegevuse toimemehhanisme, kuna puhtalt kirjeldav lähenemine annab vähe vastuseid maagia oodatava eesmärgi ja otstarbe kohta. Maagilised narratiivid pakuvad seletust nähtustele, mis on ebatavalised ega sobitu tavapärasesse pilti reaalsusest. Seega integreerivad taolised vaimsed mudelid muidu kaugeks jäävaid kogemusi inimese maailmapilti ning toimivad mentaalset struktuuri korrastavalt. Uurides vanausuliste kaitse- ja ravimaagiati ei

5 Vene k. „Raiun, raiun ära“.

peaks me küsima, kas see toimib, vaid hoopis seda, miks see arvatakse toimivat ja milline on selle funktsioon keskkonnas, milles ta levib. Et aga mõista kaitse- ja ravimaagia funktsiooni ja tähendusloomet, lahkan ma esmalt nähtust, mille vastu kaitsvad praktikad enamasti suunatud on – kurja silma.

3.1. Kurja silma uskumuse sotsiaalsed kategooriad

Kurja silmaga seonduvaid uskumusi käsitlevate kirjutiste valdav seletus antud fenomenile on selline - kuri silm on näide kahjulikust maagilisest tegevusest, kus agent tegutseb kadeduse või muu pahatahtliku impulsi ajel (Stein 1974), omades jõudu, mille abil ta võib põhjustada – kas meelega või tahtmatult – üksnes pilgu või kiitusega kahju teisele isikule või tema varale (Dundes 2002). Sealjuures tõdeb Stein, et kuna kuri silm usutakse olevat sünniga antud, siis ei pruugi kahjustav tegevus lähtuda alati otseselt negatiivsest motiivist, vaid tegu võib olla lihtsalt teatud sorti paratamatu vaimse omadusega. Seda arvamust näib toetavat ka Alan Dundese (2002) ajalooline ülevaade kurja silma toimest. Ka minu informantide ütlustest selgus, et paljudel juhtudel on kurja silma käsitlemine otsese pahatahtliku maagia praktiseerimisena küsitav, kuna enamasti ei ole kellegi kurja silma abil mõjutamiseks tarviski mingeid erilisi meetmeid rakendada. Kurja silma mõju võib vallanduda ükskõik millise negatiivse impulsi tõttu, mis vastavat võimet omava inimese puhul toob paratamatult kaasa kahjulikke tagajärgi. Enamasti peetakse selliseks impulsiks kadedust (Dundes 2002, Loorits 1990), mis langeb kokku ka minu informantide ütlustega. Mainiti küll, et leidub ka nõidusega tegelevaid isikuid, kes „teavad sõnu“ (n. 62 a.) ja oskavad kurja maagiat tahtlikult rakendada, kuid oma välitöömaterjalidele tuginedes võin väita, et kurja silma automaatselt nõidusega ei seostata.

Välitöödel tehtud intervjuudest selgus, et informantide seas valitseb uskumus, mille järgi kuri silm on inimesele alati sünniga kaasa antud, seda tajutakse justkui inimese pärisosana, mida ta ise muuta ei saa, sest see on „looduse poolt antud“ (n. 62 a.). Mainiti, et kuri silm võib olla ka perekondlikku liini pidi päritav. Siinkohal pean mainima, et lahtiseks jääb konkreetne kurja silma omandamise viis – kuigi informantide jutust selgus, et see on sünniga antud, ning mõnel juhul on see päritav, siis samas ei pruugi see alati perekondlikku liini pidi edasi kanduda. Antud näide tundub paradoksaalsena, kuid tõenäoliselt on kurja silma omistamine teatud määral kogukondlike suhete spetsiifikast lähtuv, ning ei peagi olema eriliselt argumenteeritud. Erinevus informantide suhtumises kurja silma tulenes aga sellest, kas seda usutakse olevat

kasutatud taotluslikult või mitte. Ühtviisi levinud on uskumused, mille järgi kurja silma kasutatakse nii teadlikult teiste vara ja tervise kahjustamiseks, ajendatuna kadedusest või muust pahatahtlikust motiivist kui ka ebateadlikult kasutatavast kurjast silmast, kus kahju on tekitatud teadmatult. Illustratsiooniks toon ära ühe intervjuueeritava kogemusloo:

V: „Sellepärast, et ise võib-olla mõni inimene ei teagi, et tal on iseendast juba niisugused silmad, et tal siis ikkagi halvasti mõjuvad. /.../ siis hakkab halb ja hakkad oksendama ja iiveldab ja niisugused asjad. Ma mäletan, kui minu ema tuli Kallastelt ja mina läksin temale bussi vastu ja tal üks naine tuli vastu – tema tuttav naine – ja rääkis temaga ja äkki me ei saanudki edasi minna. Ta hakkas värisema ja tal hakkas halb ja ma tahtsin juba kiirabi kutsuda, aga ta ütles, et ära kutsu, et seda naist juba natukene inimesed tundsid ja rääkisid sellest, et mis. Ja siis me tasakesi tulime ikka koju ja ma selle [püha] veega siis teda pesin ja kõik jumalasõnaga. Ja siis ta jäi magama ja jah, läks üle.“

K: „Nii et mõni inimene üldse ei teagi, et tal on see [kuri silm]...”

V: „Jah, mõni inimene ise ei tea jah. On jah niisugused inimesed. See on juba nagu looduslikult antud.“ (n. 60 a.).

Antud näitest võib aru saada, et kurja silma mõju tajutakse lihtsalt kui paratamatust, mitte kui teise inimese kurja kavatsust. Veelgi enam – kurja silmaga inimene ei pruugi ise üldse teadlikki olla, et ta selliseid võimeid omab. Seega ei järgnenud antud juhul kurja silma poolt põhjustatud kahjule ka mingeid sanktsioone, kuna kannatanu oli teadlik, et haigus ei olnud põhjustatud taotluslikult.

3.2. Probleemid kurja silma uskumuse sotsiaalse konteksti uurimisel

Kurja silma fenomenile on keeruline anda sotsiaalselt teaviklikku, mõlemaid osapooli – süüdistatavaid ja süüdistajaid – hõlmavat ülevaadet. Selle esimeseks põhjuseks on antud nähtuse tabustatus – kui informantide ütlustest õnnestukski välja selgitada mõni konkreetne isik, kellel väidetakse kuri silm olevat, siis vaevalt, et see inimene ise seda tunnistaks, kuna see tähendaks tugeva negatiivse laenguga sotsiaalse rolli omaksvõtmist. Teine, ja siinkirjutaja arvates ka peamine põhjus, miks on keeruline avada kurja silma fenomeni süüdistatava vaatepunktist, on see, et süüdistatavaid ei ole enamasti kusagilt leida. Kui eelpooltoodud kogemuslugu kõrvale jätta, siis selgus välitööde käigus, et informandid asetavad kurja silma omavad isikud enamasti ebamäärasesse “võõra” sotsiaalsesse kategooriasse – kas mainiti, et kuri silm kuulub kellelegi, kes elab väljaspool kogukonda või ei teatud üldse kedagi konkreetset, kellel kuri silm oleks, aga selle mõjusse usuti sellegipoolest. Tihti paigutati kurja silma sagedasem esinemine üldse minevikku. Seega tundub mulle, et tegu on põhiliselt umbisikulise nähtusega, milles ei kardeta mitte niivõrd kellegi konkreetset rünnet, kuivõrd

üldist mittesoovitavat sisetungi tavareaalsusesse. See muster sarnaneb Evans-Pritchardi (1989) poolt kirjeldatud Azande maagia sotsiaalsesse omistatusse, kus mõne ebasoovitava sündmuse taga nähakse kellegi kurja maagia mõju: lehm ei anna piima – kuri silm, vili ikaldub – kuri silm jne.

3.3. Positiivne afirmatsioon

Nagu juba mainitud, on vähemalt Metsakivi küla vanausuliste seas kuri silm üsna umbisikuline nähtus, kus pahatahtliku nõiduse teostajat on enamasti võimatu kindlaks teha. Et aga inimesed mittesoovitavaid nähtusi kurja silma mõjuga siiski seostavad ja sellest lähtuvalt vastumeetmeid rakendavad, on põhjust küsida, mis on sellise käitumise eesmärk. Ma väidan, et kurja silma mõju likvideerimiseks kaitse- ja ravimaagia teostamine annab inimestele võimaluse positiivseks afirmatsiooniks, millega toimub teatud enesekuvandi kinnistamine. Üldistatult öeldes annab kahjuliku maagia esinemine põhjuse teostada positiivset maagiat. Positiivse maagilise tegevuse kaudu aga väljendab tegija enda agentsust olukorras, kus ta muidu jääks ehk kannatanu või kõrvaltvaataja positsioonile. Oletame näiteks, et kellegi pereliige on haigestunud, ning inimene ei oska talle vajalikku meditsiinilist abi anda. Üks võimalus on jääda ootama arstijärjekorda, kuid haigus võib süveneda, ning inimene tunneb ennast üha abitumana. Teine võimalus on tuletada meelde vastavad ravimaagiaga seotud vaimsed kategooriad ning rakendada neis talletunud ja aja jooksul järele proovitud teadmisi, näiteks haige püha veega pesemist ja jumalasõna lugemist. See ei pruugi haiget ehk kohe terveks ravida, kuid annab inimesele vähemalt agentsuse tunde – ta on siiski midagi teinud, et olukorda muuta, selle asemel, et jääda nõutuks pealtvaatajaks. Põhjust haige ravimiseks maagilisi vahendeid kasutada on aga ainult siis, kui haigus usutakse olevat põhjustatud üleloomulikul teel. Seega on vajalik konstrueerida vastav narratiiv, mis selgitaks haiguse põhjuseid sobival viisil – antud juhul siis kurja silma kaudu. Maagilised narratiivid aitavad luua vaimse struktuuri, mille abil on „hea mõelda“ (Stark 2006: 31). Seega võtab inimene kasutusele tavapärasest erineva vaimse orienteerumissüsteemi, millega ta saab anda seletuse enda jaoks ebaharilikele ja hirmutavatele olukordadele ning sellest lähtuvalt enda tegevust suunata.

Kuid kaitse- ja ravimaagia ei lähtu ainult tulemuslikkuse nõudest, vaid selle kasutamist suunavad ka teistsugused tegurid. Nagu juba mainitud, loob maagiaga seotud vaimse skeemi kasutamine inimesele teist sorti agentsuse, kus ta ilma vahendajateta saab enda taotlusi otse

maailmale esitada. Kuid kaitse- ja ravimaagiat kasutav inimene ei taga sellega mitte ainult materiaalselt heaolu, vaid panustab ka positiivse maagiaga seotud vaimsetesse kategooriatesse. Kuna kaitse- ja ravimaagia on pea eranditult positiivse laenguga nähtused, siis toimub maagilise aktiga ka hoolitsuse näitamine selle objekti suhtes, kellele tegevus on suunatud. Näiteks ei väljendu kaitsva maagilise tegevuse tulemusena suhe kariloomadesse mitte ainult materiaalse kasu printsiibist lähtuvalt, milles karja on vaja nõiduse eest kaitsta eelkõige majapidamise majanduslikest huvidest lähtuvalt (Ryan 2008), vaid loomad integreeritakse maagilise tegevuse kaudu kogu majapidamist hõlmavasse väärtussüsteemi, kelle hea käekäigu nimel tuleb neid ka vaimselt ja emotsionaalselt hoida. Üks minu informantidest räägib nii: „Vot võtad jumala vett ja siis lööd lehmad selle veega üle niimoodi. Ja noh, säälmidagi ütled jumalast. Et „Jumal, hoia minu loomakesi“, et tema oleks terve“ (n. 62 a). Informandi sõnastusest võib järeldada, et vastav tegevus ei ole ajendatud ainult kasuprintsiibist lähtuvalt, vaid oluline on ka loomade emotsionaalne hoolekanne.

3.4. Maagilised uskumused kogukondliku reaalsuse loojatena

Seega, kuna vanausuliste kaitse- ja ravimaagia on seotud pea eranditult positiivsete ühiskondlike kategooriatega, nagu hoolitsus, toimetulek ja pühendumus, toimub seda tüüpi maagiliste tegevuste praktiseerimise kaudu soovitud sotsiaalse identiteedi kinnistamine. Võttes arvesse, et paljud neist praktikatest on otsesemalt või kaudsemalt seotud ka religiooniga, leian, et tegelikult ei ole maagia näol tegemist üldse liminaalse nähtusega, vaid see asub üsna selle praktiseerijate vaimse “mina” keskmes. Kaitse- ja ravimaagia kasutamisega on võimalik kinnitada ennast kogukonnas aktsepteeritud isikuna, kes tuleb toime oma majapidamise ja perekonna heaolu tagamisega.

Kuid maagilised narratiivid võivad toimida ka sotsiaalset süsteemi loovalt. Vaadeldes kogukonda kui kindlat süsteemi, on oluline mõista, et selle defineerimiseks peavad sel esiteks olema kindlad piirjooned. Piiride loomiseks on aga tarvilik esmalt eristada seda, mis on sees, ja seda, mis on väljas. Seega defineeritakse kogukonda ka selle kaudu, mis *ei olda*, mitte ainult selle kaudu, mis ollakse (või soovitakse ideaalse mudeli järgi olla). Mary Douglas kirjutab, et kuigi korrapäratus toimib süsteemi lõhkuvalt, on see ometi ka tarvilik eeldus süsteemi loomiseks (Douglas 1966: 94). Näiteks kuri silm kui ebasoovitav ja ohtlik nähtus, mis asetatakse kehtivast kogukondlikust korrast väljapoole, aitab luua ja korrastada sotsiaalset süsteemi, kuna pakub sobivat negatiivset vastandust, millest eristumise kaudu saab soovitatavat kogukondlikku mudelit manifesteerida.

Seega, kasutades Mary Douglase sõnu, toimub kogukondlike piiride loomine järgmiselt: „Artikuleeritud, teadlikele jõududele omistatakse sotsiaalses struktuuris teadlikke omadusi, mis süsteemi kaitsevad. Artikuleerimata ja struktuurist väljapoole jäävad jõud aga emaneerivad ebateadlikke omadusi. Seega võib nõidust defineerida kui antisotsiaalset psüühilist võimet, mida omistatakse isikutele, kes elutsevad ühiskonna vähemstruktureeritud alal, süüdistus on aga kontrolli teostamise vahend, kuna praktilise kontrolli võimalus on piiratud. Nõidus, seega, on leitav mitte-struktuuris“ (Douglas 1966: 102). Mitte-struktuur, nagu Metsakivi küla vanausuliste näitel võib väita, on enamasti aga suuresti imaginaarne, *terra incognita*. Seda selle tõttu, et antud juhul ei ole “oma” ja “võõra” kategooriate vastanduse näol tegemist mitte lihtsalt kahe erineva kultuuriruumi vastandusega, vaid otsekui kahe erineva reaalsusega, millest üks on kindel, omane ja struktureeritud, teine aga fluidne, tume ja tundmatu, ning seetõttu ka potentsiaalselt ohtlik. Seega on relevantse sotsiaalse struktuuri loomiseks tarvis selgelt markeerida, mis on “sees” ja mis on “väljas”, ning kaitse- ja ravimaagiat ning kurja silma käsitlevad narratiivid pakuvad sobiva kogukondliku reaalsuse konstrueerimiseks üht võimalust.

Kokkuvõte

Käesoleva bakalaureusetöö eesmärk on näidata, kuidas kaitse- ja ravimaagiaga seotud narratiivid võivad käituda individuaalse ja kogukondliku identiteedi kujundajatena Metsakivi küla vanausuliste seas. Kaitse- ja ravimaagiat võib vaadelda kui individuaalset ja kogukondlikku identiteeti kinnistavaid tegevusi, kuna nende praktiseerimine väljendab pea eranditult positiivseid sotsiaalseid kategooriaid nagu hoolitsus, pühendumus ja toimetulek. Maagilise tegevuse kaudu on võimalik väljendada ka enese agentsust, kuna olukordades, mis on tavapärasest erinevad, leiab inimene maagiaga seotud narratiividest tuge, kuna need pakuvad sobivat vaimset struktuuri, mille abil mõtestada muidu hirmutavaid või arusaamatuid nähtusi. Maagiat kasutataksegi tihti just võimalikes ohuolukordades, mõjutamaks sündmusi enesele sobivas suunas. Kuna maagiaga seotud narratiivid on olemuselt dialoogilised, s.t. nende tähendus selgub sisemise ja välise tasandi kokkupuutepunktis, on nad tugevalt seotud ka sotsiaalse struktuuriga, seda mõjutades, ning olles sellest omakorda mõjutatud. Sotsiaalsed normid käituvad inimeste uskumuskompleksi kujundajatena, individuaalsed narratiivid aga loovad omakorda sotsiaalset reaalsust. Seda võib selgelt märgata näiteks kurja silma

puudutavate narratiivide juures, kus vastavad uskumused mõjutavad inimeste käitumist võimalikes ohuolukordades, inimeste suhtumine kurja silma fenomeni aga loob vastavaid sotsiaalsed vorme, mida kurjale silmale omistatakse. Seega on tegemist ennast taastootva süsteemiga, milles individuaalne uskumuskompleks aitab luua kollektiivset ja vastupidi.

Metsakivi küla vanausuliste seas seostatakse kurja silma enamasti ebamäärase „võõra“ sotsiaalse kategooriaga, seega võib järeldada, et tegu on suuresti umbisikulise nähtusega, mille eesmärgiks on kogukondlike piiride markeerimine. Kuna sotsiaalse struktuuri piiritlemiseks on tarvis eristada seda, mis on “sees”, ja seda, mis on “väljas”, pakub umbisikuline kuri silm sobivat vaimset kategooriat sellise eristuse tegemiseks. Kaitse- ja ravimaagia aga on oma olemuselt positiivset kogukondlikku mudelit kinnistavad praktikad, ning aitavad seega defineerida seda, mis kuulub kogukonna sisse. Seega võib üldistatult järeldada, et maagiat kasutatakse Metsakivi küla vanausuliste seas 1) selle instrumentaalse efektiivsuse tõttu, 2) toetava vaimse mudelina ning 3) kogukondlike suhete aktualiseerimiseks.

Kirjandus

Au, Ilmo, Ringo Ringvee 2000. *Kirikud ja kogudused Eestis*. Tallinn: Ilo.

Bowen, John R. 2005. *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Pearson/Allyn and Bacon.

Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

Dundes, Alan 2002. *Kes on rahvas? Valik esseid folkloristikast*. Tallinn: Varrak.

Evans-Pritchard, Edward 1989. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Friedenthal, Meelis 2012. Kuri silm: toimemehhanismid lähtuvalt antiiksetest ja keskaegsetest tajuteooriatest. *Mäetagused* 51, lk. 7-20.
<http://www.folklore.ee/tagused/nr51/friedenthal.pdf> (26.05.2013. 09:04).

Frazer, James George 2001. *Kuldne oks. Uurimus maagiast ja religioonist*. Tallinn: Varrak.

Hanegraaff, Wouter J. 2003. How Magic Survived the Disenchantment of the World. *Religion* Vol. 33, pp. 357-380.

Kalmre, Eda 2007. *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.

Koosa, Piret 2010. *Õigeusk kaasaegses komi külas*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Kõivupuu, Marju 2012. The Food Culture of Estonian Starover (Old Believers): Traditions and the Present. *Art and Music in Cultural Discourse*, pp. 28-34. Rezekne: Augstkola.

Lèvi-Strauss, Claude 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Loorits, Oskar 1990. *Eesti rahvausundi maailmavaade*. Tallinn: Perioodika.

Morozova, Nadežda 2008. *Isevärki Peipsiveer: Eesti vanausuliste folkloorist ja pärimuskultuurist*. Tartu: Huma.

O'Connor, Cathleen Malone 1997. Magic. *Folklore: an Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art, Volume I*. Toim. Green, Thomas. California: ABC-CLIO, pp. 519-528.

Очерки по истории и культуре староверов Эстонии I 2004. Toim. Külmoja, Irina. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.

Plaat, Jaanus 2005. The Identity and Demographic Situation of Russian Old Believers in Estonia. *Pro Ethnologia 19. The Russian Speaking Minorities in Estonia and Latvia*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Ponomarjova, Galina, Tatjana Šor 2006. *Eesti vanausulised. Väike kirikuloo teatmik*. Tallinn: Huma.

Richter, Jelizaveta 1976. *Русское население западного причудья*. Tallinn: Valgus.

Richter, Jelizaveta 1996. *Кто и как жил на земле Эстонии*. Етнографические очерки: Tallinn.

Stark, Laura 2006. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Stein, Howard F. 1974. Envy and the Evil Eye among the Slovak-Americans: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual. *Ethos* Vol. 2, Nr. 1, pp. 15-46.

Valk, Ülo 1998. Inimene ja teispoosus Eesti rahvausundis. *Eesti rahvakultuur* Toim. Viires, Ants, Elle Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk. 485-511.

Villem, Kadri 2012. *Kurja silma uskumus Setomaal 1994.-1996. aastal kogutud materjali põhjal: teemakeskne ja žanrianalüütiline käsitus*. Tartu Ülikool.

Protection and Healing Magic as the Shapers of Communal and Individual Identity on the Example of Starovery of the Metsakivi Village

The aim of this Bachelors' thesis is to show how the narratives of protection and healing magic can act as shapers of the individual and communal identity. These practices enable to express one's agency and are strongly related to positive social categories such as caring, commitment and welfare. Also the narratives related to protection and healing magic may offer mental support in situations that are intimidating and differ from normal, therefore magic is frequently used in situations that are perceived as dangerous, in order to affect events in a way that is beneficial to the agent. Since the narratives connected to magic are dialogical, their meaning is shaped mutually by internal and external influences, and so they are strongly connected to the social structure. The social norms shape individual system of belief, individual narratives by turn create social consensus. It applies, for example, to the narratives connected with the belief of the evil eye, where the belief in the possible dangers attributed to the phenomenon affects peoples' behaviour towards those who are attributed with such qualities. Peoples' attitude towards evil eye therefore helps to shape social reality. So the individual system of belief helps to create the collective and vice versa.

Among the Starovery of the Metsakivi village, the evil eye is mostly connected with the vague social category of the „other“, so it can largely be seen as an impersonal phenomenon that serves to mark the boundaries of the community. But in order to mark these boundaries it is essential to differ, what is „inside“ and what is „outside“ the social structure. The narratives connected with the evil eye offer a convenient mental category for this kind of differentiation. Protection and healing magic are by nature practices that help to affirm the communal model and therefore help to define the base values within the community. So we may conclude that magic is used among the Starovery of the Metsakivi village 1) for its' instrumental efficacy, 2) as a supportive mental model and 3) to reinforce communal relationships.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina Margus Parts (39009292711)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

„Kaitse- ja ravimaagia kogukondliku ja individuaalse identiteedi kujundajana

Metsakivi küla vanausuliste näitel“,

mille juhendaja on Art Leete,

1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus 27.05.2013

Margus Parts